

# نحو تاريخ من العمل الجماعي المدني في الشرق العربي: تواصلية وتغيير (\*)

(١٩٨٠ - ١٧٥٠)

ادمون بيرغ

من الواضح على نحو متزايد أن الثورة الإيرانية ١٩٧٨ - ١٩٧٩ تشكل حداً فاصلاً رئيسياً ليس فقط فيما يختص بالممارسات السياسية لمنطقة الشرق الأوسط بل بالنسبة لما يدور حولها من أحاديث فكرية أيضاً. لقد ركز الأدب الأكاديمي المتعلق بمواضيع كهذه منذ عشر سنوات وبشكل رئيسي على نشوء الدولة الحديثة وعلى بداية التطور الاقتصادي (والتخلف) كنتيجة منطقية للتكامل في السوق العالمية وعلى أدوار الإمبريالية والوعي القومي في إعطاء الشرق الأوسط شكله الحديث. ويتركز الحديث كله الآن على دور الإسلام السياسي. إن الدولة القومية العلمانية التي كانت قدر الشعوب الإسلامية المحتوم في كل مكان أصبحت بعد العام ١٩٧٩ موضع تساؤل في الوقت الذي كادت فيه أن تصبح أمراً مفروغاً منه. إن حدوث تحول رئيسي ما يبدو أمراً غير قابل للجدل.

لقد كانت النتيجة بالنسبة لعلماء الاجتماع نوعاً من دنكر كوفي غمرة

(\*) عن:

Urban Crises and Social Movements in the Middle East, Edited by: Kenneth Brown, Bernard Hourcade, Michèle Jolé, Claude Liauzu, Peter Sluglett, Sami Zubaida. Editions L'Harmattan, Paris, 1986, p.p. 42-56.

التدافع نحو السفن تُرك حشد من المفاهيم والنظريات والتفسيرات ليصداً على الشاطئ. لقد وجد الماركسيون وكذلك الليبراليون أنفسهم ينشدون بياس إعادة تكييف ذواتهم وفق التيارات المتغيرة: لقد كانت طريقةنتاج الفكري والصراع الطبقي، وليس فقط نظرية التحديث، من بين الكوارث الفكرية. لقد وجدنا أنفسنا، شأن الحيتان المندفعة إلى الشاطئ، نتخط على نحو مربك غير واثقين تماماً من كيفية توصلنا إلى اعتناق موقف خاسر كهذا<sup>(١)</sup>.

أكان الوعي القومي العلماني وهماً فحسب؟ إنه لمن الصعب التذكر الآن لماذا ظهرت حركات التحرر القومي كموجة للمستقبل بطريقة جد بديهية، أو لماذا بدا جيل السياسيين القوميين للخمسينات والستينات ضرورة ملحة تاريخياً. فمنذ اندلاع الثورة الإيرانية والحرب الأهلية اللبنانية ١٩٧٥ - ١٩٧٦ بات من الواضح على نحو مؤلم بأن المجموعة الأكثر قدماً لما كتب حول الموضوع قد تصدعت على نحو لا يقاوم: تجاهل هذا الأدب لحضارة الجماهير وإسلامهم إنما كان يعني بناء تصور في الهواء. إن نظريات هذا الأدب (والتصرف السياسي المؤلف الذي نحن مجبرون على إضافته وإن كان بشكل قضية أخرى) قد جعلته يلقي السلاح بالنسبة للتعامل مع حقائق التغيير ومع الطرق التي تم بها اختبار هذه الحقائق.

وهكذا، فإن الرجوع إلى الحضارة قد استحق موعده منذ أمد طويل. إن المشروع الفكري العقلاني للتوجه نحو الطرق التي تطورت بها الحضارة الإسلامية في الحقبة الحديثة هو أيضاً أمر رئيسي لاستعادة توازننا على نحو عقلاني. لكن دراسة الأفكار التي أحيت النهضة الإسلامية دون تفحص للتصرف السياسي الفعلي المؤلف تمثل إنكفاءً فكرياً - على الأقل إذا كان جهد المرء ينصب على فهم تطور الصيغ الاجتماعية في الشرق الأوسط المعاصر كما

(١) انظر مقالتي «الإسلام والحركات الاجتماعية: بعض الأفكار المنهجية»، طبعات آدموند بيرغ وايرا. أم. لايبندوس. الإسلام، الممارسات السياسية والحركات الاجتماعية (بركلي: دارالنشر لجامعة كاليفورنيا) ان المقالة الحالية مستمدة من عملي الجاري على تاريخ العمل الجماعي في الشرق الأوسط، ١٧٥٠ - ١٩٥٠.

سأبين لاحقاً. لذلك، فإن تاريخ الأفكار يجب أن يرتبط بموضوع آخر - تاريخ العمل الجماعي. إن بالإمكان تحقيق فهم أفضل للأزمة المعاصرة لمجتمعات الشرق الأوسط وذلك من خلال دراسة تاريخ العمل الجماعي في المنطقة كما سأبين بعد قليل. ولكن قبل الانتقال إلى ذلك هناك عدة ملاحظات تمهيدية إضافية تبدو ضرورية بالنسبة لهذا البحث.

يبدو أن البروز الجديد لمواضيع الشرق الأوسط (وخاصة الإسلامية منها) في أدب علم الاجتماع يبشر بنضج جديد في هذا الحقل. أو هل هو حقاً كذلك؟ هناك سبب وجيه للتساؤل. فبينما يمكن للمرء أن يؤكد بوضوح بأن دراسة قضايا الشرق الأوسط لم تعد هامشية بالنسبة للحقل الفكري في المجتمعات الغربية كما كانت يوماً، فإن أهميتها الجديدة هي انعكاس لوضعها المتغير في الحقل السياسي أكثر منه زيادة في البروز الفكري لعلم الاجتماع المكرس للمنطقة<sup>(٢)</sup>. إن هذا الواقع هو، فضلاً عن ذلك، مثقل جداً بالنتائج المنطقية.

إن هيمنة الحقل السياسي إنما تعني بأن دراسة الإسلام وممارسته السياسية قائمة على أساس غير وطيء للنظرية المتعلقة بطبيعة المعرفة وأسسها وحدودها وصحتها. إنه لمن الصعب أن نحدد طبيعة اتجاه ما لا بعد حدوثه بسبب المدى الذي نحن فيه جميعاً أسرى طرق التفكير القائمة. إنه أيضاً لأمر مخوف بالمخاطر أن نستعجل تقديم تشخيص لما يُدعى بالنهضة الإسلامية دون استخراج اهتمامات حضارة المجتمع الغربي السياسية المحيطة بهذه النهضة مع مخاوف هذا المجتمع وأوهامه العميقة الجذور المتعلقة بالإسلام. إن الحديث عن المجتمع الآخر، المسلم، مشبع سياسياً، لذلك من المهم أن نكون واضحين منذ البداية. إن هذا الواقع يفرض علينا جميعاً التزامات خاصة سواء أكنّا من كتّاب الحضارة المطلعين أو من الدخلاء عليها. كما يفرض علينا اعترافاً صريحاً بالإطار الذي نعتقده ضرورياً وأيضاً التزاماً متجدداً بدعوتنا كمفكرين مع

(٢) حول الحقلين، بيار بورديو، «الأوضاع الاجتماعية: علم الاجتماع في ظل الاستعمار ونزع الصبغة الاستعمارية عن علم الاجتماع»، طبعة هنري مونيو، سوء الرؤية (باريس: مجموعة

كل ما يفترضه هذا الالتزام كحامل للأنباء غير المؤاتية الى الذين يطلبون التأكيد من جديد على الأفكار الإيديولوجية المبتذلة. وبالرغم من عدم وجود طريقة نتخلص بها كلياً من هذه التقييدات فإن درجة من الوعي الذاتي المنهجي هي أساسية لا مفر منها.

وعلى الرغم من حصول تقدمات هامة في فهمنا لكشف الفكر السياسي الإسلامي في العالم المعاصر وإيضاحه، فإن الشيء ذاته لا يمكن أن يقال بالنسبة لإدراكنا الحركات الاجتماعية. إن هذه الحركات، مع استثناءات قليلة جد معروفة، لم توجد كمجموعة تحليلية في أدب علم الاجتماع المتعلق بالشرق وذلك حتى العقود القليلة الأخيرة. فبدلاً من الصراع الاجتماعي، أكد معظم العلماء الغربيين (سواء أكانوا من اتباع ويبر أو ماركس أو دوركهيم) على الركود الاجتماعي أو ما يدعوه بريان تيرنر «فرضية انعدام الثورات»<sup>(٣)</sup>. إن الثورات، وفقاً لهذا المفهوم ووفقاً للنظرية الكلاسيكية، هي غير شرعية، وإن الطمأنينة الاجتماعية ودعم الحكومات القائمة (وبصورة أعم دعم القيم التقليدية) هما الميزتان الرئيسيتان للمجتمعات الشرق أوسطية. وهكذا، فإن الأساس العقائدي لـ «الاستبداد الشرقي» متأصل جيداً في نظريات الدول الإسلامية.

إن التفسيرات الغربية الرئيسية للعلاقات بين الدين والسلطة والدولة في المجتمعات الإسلامية تعتبر، كما يحاول تيرنر أن يبرهن، أن مجتمعات المسلمين محكومة بيروقراطيات وحكام (نظرياً على الأقل) يمارسون السلطة على نطاق واسع. (إن الكتاب المسلمين شأن الماوردي، ابن خلدون وابن تيمية يوافقون جميعاً على ذلك). وعلى الرغم من وجود بعض الاستثناءات فإن معظم أتباع ويبر (الذين ينظرون إلى الدول الإسلامية على أنها أنواع صرفة من الإرث الديني) والماركسيين (الذين ينظرون إلى المجتمعات الإسلامية كأمثلة للطريقة الآسيوية في الإنتاج) يميلون أساسياً إلى الأخذ بهذا النموذج.

إن تجزئة المجتمع إلى وحدات أصغر حجماً منطقية على ذاتها (قبائل،

(٣) بريان تيرنر، ماركس ونهاية الاستشراق (لندن: آلن وأنون، ١٩٧٨).

عشائر، طوائف، مجموعات ذات مصالح مشتركة، طرق (صوفية) من أجل اتباع ويبير وقرى من أجل الماركسيين) هي وحدها التي تمنع هيمنة الدولة من أن تكون مطلقة. إن الصورة الفسيفسائية هذه غالباً ما التُمت لتفسير خصائص المجتمعات الشرق أوسطية. لأن النظرية هي نموذج للتوازن، فإن اسئلة حول الشرعية تبدو دون جدوى، كما يبدو التغيير الحقيقي مستحيلاً. . في مثل هذا الواقع الاجتماعي تصبح الثورات امراً نادراً وقليل الأهمية (حسب هذه النظرية من الصعب تصور الأمر خلاف ذلك).

فإذا كان الأمر كذلك، يصعب علينا أن نفهم لماذا كانت ترسل الوفود العديدة في أوقات الاحتجاج الشعبي في المجتمعات العربية خلال الفترة الممتدة من عام ١٧٥٠ حتى عام ١٩٥٠، وتبعث برسائل الشكاوى المسطرة من قبل المحتجين، أو لماذا كان الحكام يتخذون الإجراءات المفصلة والمدروسة، وكأفضل ما يكون، لتبرئة أنفسهم وإلقاء اللوم على وكلائهم. ومع ذلك يُظهر أحد البحوث المتعلقة بالتصرف الفعلي التاريخي المألوف للاحتجاج والمقاومة بأن الاحتجاج كان بعيداً عن أن يكون غير ذي معنى وبأن مطالب المحتجين كانت تحمل على محمل الجد من قبل السلطات المختصة. فلو كانت هذه الدول هي حقاً دول استبداد شرقي، فعندها، ووفقاً للنظرية لن تكون هناك حاجة لوفود أو مطالب لأن الحاكم يحكم بصيغة «ليكن» ومن المفترض أن ينحني الجميع أمام إرادته العنيدة التي لا سبيل لتغييرها. والواقع هو أن المجتمعات الشرق أوسطية، كما يفترض وجود هذه الوفود، كانت محكومة وفقاً للتفاهم المعنوي الضمني بين الحكام والمحكومين حول المقدار من الأمور والتصرفات والتدابير المتبادلة الذي لا يجب أن يتجاوز حداً معيناً<sup>(٤)</sup>.

عوضاً عن جعل الايديولوجية هي الاداة المميزة والرئيسية للتحليل، فإن دراسة التاريخ المقارن للسلوك الجماعي المدني يمكن أن تبدأ بدراسة الممارسات

(٤) في سبيل توسع أكثر لهذه الحجة انظر مقالي «فهم الحركات العربية الاجتماعية»، مجلة الدراسات العربية الفصلية ٨، ٤ (خريف ١٩٨٦)، ٣٣٣ - ٣٤٥.

الفعلية للثائرين على أرض نشاطهم - خاصة فيما يتعلق بالشعارات التي يرفعونها وبالأهداف المعلنة وراء غضبهم. وتبعاً للأمثلة المستقاة من الدراسات الحديثة للجماهير الأوروبية في القرن الثامن عشر، فإن هذا التاريخ سوف يفحص الأنماط المتغيرة وتصرفات الاحتجاج المدني وتطورها مع الزمن. وفي النهاية، فإن دراسة كهذه إنما تتعلق دون ريب بتعقب الارتباطات بين التغيرات في أنماط الاحتجاج والتحول في المجتمع. انني سأرسم في الصفحات التي تلي المخططات التمهيدية لهذا التاريخ وأوسع باختصار بعضاً من مضامينها توصلاً إلى فهم قضايانا.

### الاحتجاج المدني في القرن التاسع عشر الطويل

قد يمكن تقسيم تاريخ الاحتجاج المدني إلى ثلاث حقبات رئيسية وذلك لأغراض التحليل. فخلال الطور الأول الممتد عبر القرن التاسع عشر الطويل أي من عام ١٧٥٠ حتى عام ١٩٠٠ لعب الجمهور المدني دوراً هاماً في التاريخ السياسي للشرق الأوسط، ولكنه دور غير معترف به إلا قليلاً. لقد كان الاحتجاج المدني خلال هذه المدة شديداً في مدن مصر وبلاد الشام خصوصاً في الثمانينات من القرن الثامن عشر والعشرينات من القرن التاسع عشر وثانية في الخمسينات والستينات من القرن ذاته. وكانت حركات الاحتجاج، التي كان عادة ما يقودها علماء الدين، تتبع خطأً كلاسيكياً لسيرها إذ انها كانت تنطلق من أحد الجوامع الرئيسية إلى مقر الحكومة وتتذرع بالشرعية الإسلامية لتبرير تصرفها. إن بالإمكان تمييز طور جديد من العمل الجماعي المدني الذي كانت تسيطر عليه أشكال السياسات المدنية بدءاً بحركة تركيا الفتاة (١٩٠٨) والثورات الإيرانية (١٩٠٦). وقد دام هذا الطور حتى السبعينات من القرن الحالي. في هذه الحقبة سادت أشكال جديدة من النضال مثل المظاهرات القومية والاضرابات وحركات الاحتجاج العسكرية والعمالية والفلاحية وحلت مكان الأشكال السابقة المتأصلة دينياً. ويبدو أخيراً أننا دخلنا طوراً جديداً من العمل الجماعي المدني في الشرق الأوسط ابتداءً من السبعينات من هذا القرن. وعلى

الرغم من عدم وجود غلط مهيمن من أنواع الحركة الاجتماعية حتى يومنا هذا، تبدو أشكال العمل الجماعي المدني مرة ثانية في طريقها نحو إعادة التحديد.

دعونا نتفحص أولاً أنماط الاحتجاج المدني في الشرق الأوسط من عام ١٧٥٠ حتى عام ١٩١٤. فخلال هذه المدة التي أدعوها القرن التاسع عشر الطويل نزعت الحركات الاجتماعية المدنية على نحو واسع إلى اتباع الأنماط الكلاسيكية التي قام بتحليلها كل من كلود كاهن وإيرا لايدوس (من بين آخرين)<sup>(٥)</sup>. لقد كان هناك سببان هامين للاحتجاج المدني في القرن الثامن عشر: أزمات الغذاء والمطالب المالية الفادحة للانكشاريين/المماليك النخبة. واستجابة للنزاع الداخلي الذي أرهق مدن مصر وبلاد الشام في نهاية القرن الثامن عشر، نشأ نوع ثانٍ من حركات الاحتجاج الذي لعب فيه الحرفيون والطبقات المدنية الدنيا دوراً قيادياً. ولقد كانت هذه الحركات موضع دراسات مستفيضة<sup>(٦)</sup>. إن الأمر غير المفهوم جيداً، والذي سأناقشه فيما تبقى من هذا البحث، هو أنه على الرغم من أن البنية الاجتماعية لحركات الاحتجاج المدني في الشرق الأوسط وأهدافها وأنماطها قد يمكن أن تتغير بعض الشيء، فإن بالإمكان ملاحظة التصرفات الأساسية للاحتجاج المدني ذاتها وأدوارها وألحانها في كل مكان من المنطقة حتى حوالي عام ١٩٠٠.

(٥) كلود كاهن، الحركات الشعبية والاستقلال الذاتي المدني في آسيا المسلمة في العصور الوسطى (لايدن: بريل ١٩٥٩) وإيرا ام. لايدوس، المدن المسلمة في العصور الوسطى (كامبردج: دار النشر لجامعة هارفارد، ١٩٦٧).

(٦) بالنسبة للقاهرة، انظر اندريه ريموند، «الاحياء والحركات الشعبية في القاهرة في القرن الثامن عشر»، طبعة بي. أم. هولت، التغيير السياسي والاقتصادي في مصر الحديثة (لندن: دار النشر لجامعة أكسفورد ١٩٦٨) وعفاف لطفي السيد مارسو، «دور علماء الدين في مصر في أوائل القرن التاسع عشر»، هولت، المصدر نفسه. حول حلب ودمشق، انظر هيربرت بودمن، الأحزاب السياسية في حلب، ١٧٦٠ - ١٨٢٠ (تشابل هل: دار النشر لجامعة نورث كارولينا، ١٩٦٣)؛ عبد الكريم رافق، مقاطعة دمشق (بيروت: الجامعة الأميركية، ١٩٧٠)؛ فاروق مردم بك، «توترات اجتماعية وحقائق مدنية في دمشق في القرن الثامن عشر»، طبعات آي. بوهديه ود. شيفالي، المدينة العربية في الإسلام (باريس: المجلس الوطني للبحوث الاجتماعية ١٩٨٢)، ١١٧ - ١٣٦. حول إيران انظر إيرفند إبراهيميان، «الجمهور في الممارسات السياسية الإيرانية»، ماضياً وحاضراً ٤١ (١٩٦٨)، ١٨٤ - ٢١٠.

لقد كانت الاحتجاجات المدنية التي كان لها أثرها في كل من القاهرة ودمشق في نهاية القرن الثامن عشر، تبدأ بتجمع الجماهير في الجامع الرئيسي. وبعد الكثير من المناقشات كانت مطالبها تحدد وكان أعضاء مرموقون من علماء الدين يعينون لرفع هذه المطالب إلى السلطات. بعدها كان الحشد يتقدم من الجامع إلى القلعة حيث كانت مطالبه ترفع إلى القادة الانكشاريين/ المماليك المحليين. لقد كان العنف على وجه التعميم محدوداً (على الأقل من قبل المتظاهرين)، فأعمال القتل كانت قليلة وأهداف الحشد مختارة (بدلاً منها عشوائية): مستودعات للحبوب، بيوت الاستغلاليين من الموظفين والتجار ومخازنهم، نقاط جباية ضرائب السوق (المكوس) الممقوتة. لقد كانت أنماط التصرف الجماعي معروفة في أحوال كثيرة، لكن معناها الحضاري لم يكن على وجه التعميم مقدراً حق قدره.

إذا تطلعنا إلى هذه الأنماط من هذه الزاوية يفتح أمامنا عالم من الرموز الغنية. فالإيماءات الدنيا كانت مشحونة بالمعاني ذات الأهمية الكبيرة. إننا نستطيع أن ندرك الإطار المعنوي للأحداث التي كانت تشكل خلفية الاحتجاج من خلال الطريقة التي كانت تعمل بها. لقد كان المسرح الذي كانت تتجلى فيه هذه الدراما الشعائرية للعيان هو الجامع الرئيسي. لقد كانت الأبواق النحاسية المستعملة لاستدعاء الحشد هي تلك المنتفع بها في نواحٍ أخرى خصوصاً في شهر رمضان، بينما كانت الطبول هي تلك المستعملة في المواكب الدينية. لقد كان الحشد يجتمع ويحاول أولاً إقناع علماء الدين الأعلى مرتبة بعدالة مطالبه. وغالباً ما تكون جلسة المساومة التالية جلسة طويلة وربما قادت إلى العنف. وفي نهاية الأمر كان يصار إلى صياغة بيان بالشكاوى يمثل إجماع المجموعات المختلفة التي يتألف منها الحشد، وذلك بلغة الشريعة الإسلامية.

إن الملاحظ بشكل متواتر في هذه الاضطرابات هو دور علماء الدين الرئيسي كوسطاء وكمشرعين لغضب الجمهور. لقد كان العلماء الأدنى مرتبة من معلمي المدارس القرآنية وتلامذتها والمسؤولون الآخرون في الجامع غالباً ما يلعبون دوراً



حاسماً. لقد كان غبريال باير محقاً في توكيده على التمييز بين العلماء الأعلى مرتبة الذين غالباً ما كانت مصالحهم تتعارض ومصالح التجار الأثرياء ومؤسسات الانكشاريين/المماليك من جهة والعلماء الأدنى مرتبة، المتعممين، الذين كانت مصالحهم تنزع إلى التوافق إلى حد أبعد مع مصالح الطبقات الشعبية<sup>(٧)</sup> من جهة أخرى.

وعند استكمال هذه التدابير فقط كان الحشد يتحرك في موكب مهيب عبر الشوارع الضيقة إلى القلعة (أو المركز المحلي للسلطة). وكانت الطبول وأعلام الطريقة (الصوفية) تبدو بجلاء للعيان. وتوحي الدلالة المصرية أن الحشد كان يأتي من المناطق المجاورة للمدينة ويتألف من حرفيين ومهنيين ومجموعات أخرى. وعند وصوله إلى مركز السلطة كان العلماء الأعضاء المرافقون للموكب يقومون بتقديم الشكاوى.

والأمر المدهش هو أن هذه التحركات كانت تبدأ على نحو ثابت وذلك من الجامع الرئيسي في المدينة. لماذا كان الأمر كذلك؟ لقد كان الجامع باختصار يضم ميزات التفوق الرمزي بالنسبة للطوبوغرافيا المدنية وكذلك المركزية والاستقلال الذاتي السياسي وتواجد مجموعات كبيرة من التلامذة القابلين بسهولة للحشد والتعبئة. لقد كان الجامع هو المكان الوحيد ذو الدلالة الرمزية والمستقل ذاتياً في المحيط المدني حيث يمكن للشكاوى أن تسمع. وكان المسرح الذي تمثل عليه الدراما الاجتماعية، والمكان الذي يعبر فيه عن الغضبة الشعبية والذي توجه فيه هذه الغضبة الوجهة الملائمة، والموضع الذي تنشر فيه الشكاوى وتعتقد الصفقات. وبالمقارنة مع حشود القرن الثامن عشر في باريس ولندن، فإن المدهش هو وضع الجامع المحدد على نحو متعدد في نظام الدلالة الرمزي للاحتجاج الاجتماعي في مدن الشرق الأوسط، إذ لا يتوافر مكان كهذا للجماهير الأوروبية. فالكنيسة والسوق والمبنى البلدي لا تحل لهذا الغرض مكان الجامع.

(٧) غبريال باير، «الإسلام الشعبي في القاهرة المدنية»، دير إسلام Der Islam ٥٤، ١ (١٩٧٧)، ٢١٣ - ٢٤٢.

بقدر معرفتنا عن التكوين الاجتماعي للحشد المدني، فإن هذا الحشد كان يبدو وكأنه يتألف من حرفيين وعمال وتلامذة مسلمين. لقد حاول ريموند أن يبرهن بأن تماسك الاحتجاجات في القاهرة في القرن الثامن عشر كان يرتكز على تضامن طوائف المدينة والمجموعات المسلمة ذات الاهتمامات المشتركة والأخوات (الطرق) الصوفية<sup>(٨)</sup>. ويتجه البحث حول الاحتجاج المدني في سوريا إلى تثبيت هذه الفكرة.

إن إغماط تصرف الحشد المدني الأساسية ذاتها هي التي يمكن ملاحظتها في أمكنة أخرى من الشرق الأوسط. إن إعادة مطالعة تصرف الجماهير في ثورة عام ١٨٦٤ في تونس هي منورة بالنسبة لهذه الناحية<sup>(٩)</sup>. ففي عام ١٨٦٤ وفي أوج نصف قرن من الإصلاحات الحكومية وفي ظل سياسة التدخل الأوروبي وتنجير (يدير على أساس تجاري بغية الربح) الزراعة انفجرت ثورة هامة في منطقة الساحل وامتدت في غضون أشهر قليلة لتشمل معظم مدنه وبلدانه ووادي ميدجيردا بما فيها القيروان وصفاقس. وبالرغم من أن هذه الثورة كانت قد بدأت بين ريفي المنطقة السهلية الداخلية إلا أنها امتدت إلى المدن حيث كانت السلطات غير قادرة على ضبطها. وقد دام العصيان المسلح تسعة أشهر، ولم يكن بالمستطاع قمعه إلا أثر إظهار عنف أوروبي وإخضاع وحشي.

وبالرغم من الفروقات الواضحة بين هذه الثورة وتصرفات الجماهير في كل من القاهرة ودمشق، يمكن للمرء أن يلحظ بعض التشابهات المثيرة بينها وبين تصرف الثوار التونسيين. ففي مدن الساحل تجمعت الحشود الجائعة الضخمة في الجامع الرئيسي لتقرر ما يجب عمله. وخلال هذه الاجتماعات كانت السلطات الدينية (وفي بعض الحالات السلطات المدنية أيضاً) تُجبر على رفض سلطة الباي

(٨) ريموند، المصدر نفسه. انظر له أيضاً حريفو وتجار القاهرة في القرن الثامن عشر (دمشق: معهد دمشق الفرنسي ١٩٧٤).

(٩) بايس سلامه، العصيانات المسلحة في تونس عام ١٨٦٤ (تونس: البيت التونسي للمطبوعات، ١٩٦٧).

وعلى إنشاء لجنة حاكمة مؤقتة. لقد عنى هذا على نحو ذي دلالة رمزية تقديم مفاتيح المدينة إلى هذه اللجنة للحماية. وكانت اللجنة تتألف من علماء الدين ومن علماء الطريقة (الصوفية) القياديين سوية مع الكثير من العصاة المتمردين القادة، المفوضين بحفظ الهدوء وبالقيام بمهمة الناطق بلسان الثائرين.

لقد تركزت مطالب المتمردين في البدء على إنهاء الضرائب الجديدة المكروهة بما فيها المجبى والمكوس والضرائب الأخرى وعلى إلغاء الدستور والمجالس المختلطة. لكن هذه المطالب تصاعدت في غضون بضعة أشهر لتضم المطالب الثلاثة عشر التي كانت تشمل إضافة إلى ما ذكر أعلاه عفواً عاماً وإلغاء حقوق الأجانب فيما يتعلق بعدم إخضاعهم لقوانين البلاد، وتطبيق الشريعة الإسلامية، وإرجاع أنواع عدة من الضرائب إلى مستوياتها السابقة وإعادة الممارسات الإدارية إلى سابق وضعها. إن هذه المطالب تدل على وجود التهديد المتزايد المفروض على أساليب العيش المدنية والريفية من قبل برامج الإصلاح الحكومية وعلى التهديد الأوروبي الذي كان يلوح به. لقد كانت هناك ثورات أخرى في القرن التاسع عشر، أخصها تلك التي حدثت في سوريا الكبرى ومصر وشمال أفريقيا في أواسط القرن المذكور والتي لا يمكن التحدث عنها الآن. لقد كانت سياسات الإصلاح الحكومية هي التي استحدثت هذه الثورات.

لقد كانت الحشود المجتمعة في فاس في شهر ديسمبر من عام ١٩٠٧ مدفوعة بوطأة الابتزازات الضريبية وعلاقات الأعمال الرباوية (الخاصة بالربا) من قبل بعض التجار خلال العقد الذي سبق أكثر منها بثمن الحبز. لقد كان الهلع يتتاب هذه الجماهير من جراء تواطؤ العديد من الرسميين والتجار الأغنياء الظاهر مع الجهود الفرنسية في جريمة جعل مراكش محمية فرنسية. وهكذا، فقد نهب الثوار المركز الحكومي عند مدخل المدينة حيث كانت تحدد نسبة المكوس (ضريبة السوق) الممقوتة وأحرقوه حتى القاع. كما هاجموا مخازن التجار الذين كانوا محميين أوروبيين وذلك في القسم من السوق المدعو بالقيسارية وكذلك مكتب شركة التلغراف الفرنسية. ويتوفر لدينا من مدن أخرى دلالة مشابهة عن

العنف الشعائري المتقن للجماهير العربية. إن تصرف الجماهير العربية لم يكن يتمثل في عنف عشوائي لا هدف له أكثر من ذاك المتمثل في تصرف الجماهير الأوروبية. إنه لمن الممكن، على نحو ضمني على الأقل، استنتاج مصدر شكاوى هذه الجماهير وبرنامجهما الاجتماعي من خلال ما كانت تقوم به من أعمال.

إن الفكرة الرئيسية فيما سبق ذكره هي الوجود الحقيقي لإيديولوجية احتجاج اجتماعي شعبية في المجتمعات الشرق أوسطية تركزت على تطبيق الشريعة الإسلامية من قبل حاكم مسلم يقظ. فعلى وجه التخصيص، ووفقاً للشريعة الإسلامية، كانت الحكومة ملزمة بتنفيذ سلسلة من التدابير الاقتصادية المباشرة ذات الصلة الوثيقة بالسكان. وقد اشتملت هذه التدابير على تحريم الربا والإصرار على أن تكون الضرائب التي يميزها القرآن فقط هي الضرائب الوحيدة المفروضة وأن تكون العملة الموافق عليها قرآنياً فقط هي العملة المسموح بتداولها رسمياً، وعلى أن تتقبل الأقليات غير المسلمة والأجانب أوضاعهم الثانوية في المجتمع. وفضلاً عن ذلك، فقد كان هناك الفهم العام الإضافي الآخر بأن واجب الحكومات هو تأمين مخزون من الحبوب بأسعار معقولة.

وبينما كان القرن التاسع عشر يقترب من نهايته والتغيرات الاجتماعية الملزمة لتنفيذ الدولة المتزايد واندماج المنطقة في الاقتصاد العالمي تتلف الشبكات الإسلامية المدنية القديمة، بدأت لغة الاحتجاج بالتحول وعلى الرغم من كون هذا التحول قد لاقى القليل من الدراسة، يمكن القول أنه مظهر من مظاهر الانتقاد الشعبي للدولة الحديثة وللنفوذ الأوروبي المتنامي. إننا نستطيع أن نشهد ذلك في الاضطرابات بين الجماعات المختلفة المشارب في سوريا في أواسط هذا القرن وفي الأحداث التونسية. وثانية في فاس بين عام ١٩٠٧ وعام ١٩٠٨. لقد كان لنشوء حركة شعبية معادية للإمبريالية بين الشعوب المدنية في الامبراطورية العثمانية والمغرب نتيجة منطقية هائلة بالنسبة لتطور أشكال

## الاحتجاج والمقاومة في القرن العشرين.

لقد كانت الجماهير البريطانية المشاغبة في القرن العشرين تنفذ حقها المجاز دينياً في أن تثور عندما كانت العدالة الاقتصادية تنتهك على نحو فاضح. لقد كانت هذه الجماهير مدعومة في نشاطها هذا، شأن شبيهتها من المسلمين، من قبل السلطات الأعلى. إن المشاغبين والنخبة، كما يشير إدوارد ثومبسون، كانوا ينشدون معالجة هذه الايديولوجية الشعبية (التي يدعوها «النظام الاخلاقي») خدمة لمصالحهم الخاصة<sup>(١٠)</sup>. لقد كانت هناك بالاختصار مجموعة متضامنة من الرموز تستدعي الكفاح وليس مجموعة من المبادئ للتطبيق. لقد صح ذلك بالنسبة للطريقة التي التمس من خلالها الثوار العرب معالجة الرموز التي سادعوها «النظام الاخلاقي الإسلامي». إن أساليب الاحتجاج وتصرفات العمل الجماعي المقرونة مع هذا التنظيم، كانت إلى حد كبير، نتاج مجموعة خاصة من البنى والصياغات المفهومية المرتبطة بالبنى الثقافية والمحددة تاريخياً. لقد قوّض التحول في المجتمع الشرق أوسطي في القرن التاسع عشر تدريجياً وعلى نحو محتوم الأساس اللازم لاستمرار الأنماط القديمة. ونشأت أنماط جديدة من الاحتجاج كانت تصوغها مقتضيات تاريخية جديدة.

### العصر العلماني: من الحرب العالمية الأولى إلى حرب أكتوبر

بين عام ١٨٤٠ وعام ١٩١٤ ابتدأت القوة الديناميكية السياسية الرئيسية بالتغير نتيجة تنفيذ برامج إصلاح هامة في كل من إيران ومراكش والامبراطورية العثمانية. وحلت دول قوية مركزية محل بقايا النظام الانكشاري/المملوكي القديم. وتحركت الحكومات في المدن لتقضي على النفوذ المستقل للنبخات العسكرية القديمة المدنية الأساس ولتؤكد سيطرتها الخاصة. ونتيجة للقدرة القمعية الجديدة للدولة أصبح الاحتجاج المدني أقل شيوعاً. وفي الوقت ذاته قوّضت التغييرات الاجتماعية البعيدة الأثر البنيات المدنية القديمة وطرق الحياة

(١٠) إدوارد ثومبسون، «التنظيم المعنوي للجمهور الإنكليزي في القرن الثامن عشر»، حاضراً ومستقبلاً ٥٠ (١٩٧١)، ٧٦-١٣٦.

التي تنطوي عليها. فلقد كان آخر الاحتجاجات الشعبية المستندة على سياسة النظام الأخلاقي الإسلامي قد حدث قبيل الحرب العالمية الأولى (مع أن إيران ومراكش كانتا تشكلان استثناءات هامة).

لقد انبثق الجمهور المدني مجدداً كقوة سياسية رئيسية في مستهل القرن العشرين مع الثورة الدستورية الإيرانية ١٩٠٦ - ١٩١١ وثورة تركيا الفتاة عام ١٩٠٨ والثورة المراكشية عام ١٩٠٨ أيضاً. وكان الإطار السياسي القديم قد تحطم ولا ريب نتيجة الحرب العالمية الأولى وانزمام العثمانيين ونهوض الجمهورية التركية وإلغاء الخلافة عام ١٩٢٤. وابتدأ نوع جديد من السياسات وابتدأت معه أشكال جديدة من الحركات السياسية الشعبية. ولم يعد النظام الأخلاقي الإسلامي القديم يصلح كإطار حضاري لترابط الشكاوى.

بعد عام ١٩١٩ اخضعت الممارسات السياسية المدنية على مدى جيلين إلى أشكال متعددة من القومية والحركات الاجتماعية المرتكزة على نحو علماني. وبأوائل القرن العشرين كان المرء يستطيع أن يلمح الأشكال الجديدة الناشئة من العمل الجماعي: لقد حدثت الإضرابات الأولى والمقاطعات وتظاهرات الطلاب قبيل العام ١٩١٤. كما اتضح أيضاً خلال هذه المدة تحول تدريجي في أهداف غضب الجماهير وفي الأشكال التي اتخذها. فقد تلاشت في كل مكان التصرفات القديمة للعمل الجماعي المرتكزة على تجمع الجماهير في المساجد وعلى المواكب المهيبة إلى مراكز الحكومة وعلى تقديم العرائض إلى السلطات. وكان آخر التظاهرات الهامة التي كان يقودها علماء الدين قد حدث قبيل العام ١٩١٤، وذلك في أغلب المناطق باستثناء إيران ومراكش.

إن أنماط التغيير في العمل الجماعي، وإن كانت غير مفهومة تماماً، كانت، كأحسن ما تُرى، حصيلة التحول في مدن الشرق الأوسط خلال مسيرة القرن التاسع عشر الطويل. وأن إحدى النقاط التي يمكن أن نشهد عندها ذلك بسهولة هي التغيير في بنية المدينة. ففي بداية القرن العشرين اتجه الصميم أو الجزء المركزي المدني والصناعات الحرفية التي كانت تسانده نحو الانحطاط،

وابتدأت الشبكات الاجتماعية القديمة التي كانت تسيطر على الممارسات السياسية تسير نحو الانحلال. وخسر علماء الدين الذين لعبوا دوراً قيادياً بالنسبة للجمهور المدني تأثيرهم ونفوذهم تدريجياً نتيجة للسيطرات الحكومية المتزايدة والمناخ الفكري المتحول. وعلى الرغم من استمرار نفوذ علماء الدين على نحو متين بالنسبة لسكان الأحياء الشعبية حتى القرن العشرين، فإن الاتجاه الإجمالي كان واضحاً. فقد بدأت العائلات الوجيهة بالانتقال إلى الضواحي خارج أسوار المدينة القديمة كالزمالك في القاهرة والجنائن الضواحي في دمشق ومستعمرة المغرب. ونتيجة لذلك أصبح زبائنهم أقل سهولة في الانضباط<sup>(١١)</sup>.

لقد خلّف إضعاف الطبقة الوجيهة ثغرات لنشوء فاعلين سياسيين جدد يناصرون الشعارات السياسية الجديدة. وفي حين كان الحشد يأتي رسمياً من الشبكات الإسلامية في أحياء المدن المغشوة بالمجموعات ذات المصالح المشتركة وبالروابط الصوفية، كان التركيب الاجتماعي للجماهير ما بعد الحرب مختلفاً: تلامذة متظاهرون يسرون تحت أعلام الكشافة وأعلام منظمات أخرى للشباب بدلاً من الأعلام التابعة لأحيائهم أو للمنظمات الصوفية. وكان العمال يشاركون في الدفاع عن مصالحهم الاقتصادية، ولكن دعماً للمطالب القومية أيضاً. وفي بعض البلدان كان النساء يتظاهرن جهاراً لمصلحة القضية القومية، وفي بادىء الأمر، وعلى نحو خجول نوعاً، دفاعاً عن حقوق المرأة. لقد خسر الأشخاص المشاكسون، القبضايات، (المعروفون باللوتس في إيران) الذين كانوا يقودون التظاهرات سابقاً والذين غالباً ما كانوا يعملون كمنفذين لمصلحة العائلات الوجيهة القديمة، خسروا نفوذهم في خضم التحول السياسي أو دبّروا لأنفسهم أدواراً جديدة<sup>(١٢)</sup>.

(١١) حول هذه التغيرات انظر مثلاً فيليب أس. خوري، «الممارسات السياسية المدنية السورية في طور الانتقال: أحياء دمشق خلال الانتداب الفرنسي»، الصحيفة العالمية لدراسات الشرق الأوسط ١٦ (١٩٨٤)، ٥٠٧-٥٤٠.

(١٢) حول القبضايات، انظر في نفس المكان مايكل جونسون، «الأسياء السياسيون وجماعاتهم: الزعماء والقبضايات في أحياء بيروت المسلمة السنيّة»، طبعات إي. جيلنر وجا. واتربري،

وفي النهاية، خضعت الشعارات أنفسها، لغة الجمهور، إلى تحول عميق. إن أحداثاً كمثّل ثورة عام ١٩١٩ في مصر والثورة الكبرى في سوريا (١٩٢٥ - ١٩٢٧) والإضراب الفلسطيني العام (١٩٣٦ - ١٩٣٩) أو التظاهرات القومية في الأربعينات والخمسينات من هذا القرن، كانت أحداثاً جديدة على نحو مميّز في عدد من الأوجه. وهكذا، فقد جسدت هذه الأحداث مثلاً مناهج إيديولوجية وتنظيمية جديدة، وشملت أيضاً بلداناً بأكملها وليس مناطق، وتحالفات نخبة وقوات شعبية وليس فقط مجموعات مدنيّة أو ريفيّة. وفي حين أدّى قمع هذه الأحداث إلى تقوية الحكم الاستعماري على المدى القصير، فقد اتجهت في تحركها نحو المجموعات الجديدة من القوى السياسية التي انبثقت نتيجة الوعي القومي في فترة ما بعد الحرب.

إن نشوء حركة عمالية يساعد في إبراز نقطة ارتكاز التحول في أشكال العمل المدني. لقد كانت أولى نشاطات حركات العمال المنظمة في الشرق الأوسط هي تلك التي شوهدت قبيل العام ١٩١٤، حين ابتدأت النقابات العمالية بالنشوء وبالتهييج دعماً لتحسين الأجور وأوضاع العمل. كما ابتدأت العمل دعماً للحركة القومية وأصبحت احتجاجات العمال مألوفة في كل مكان من المنطقة. واختفت أنماط العمل الجماعي الإسلامي القديمة وحل مكانها أنماط جديدة اعتمدت تصرفات الحركات العمالية الأوروبية وأدوارها: إضرابات، مقاطعات، إحتلال مصانع، وما شابه<sup>(١٣)</sup>.

الأسياذ وزبائنهم في مجتمع البحر المتوسط (لندن: دكورث، ١٩٧٧). ٢٠٧ - ٢٢٤. حول اللوتس انظر ويلم فلور، «دور اللوتس السياسي في إيران»، طبعات أن. آر. كيدي وأم. يونان، التواصلية والتغير في إيران الحديثة، دار النشر لـ S.U.N.Y.، ١٩٨١. إن دراسة دور المرأة في الحركات الاجتماعية في الشرق الأوسط هي في طور الابتداء. انظر، مثلاً، جودين تاكر، المرأة في التاريخ المصري للقرن التاسع (كامبردج: دار النشر لجامعة كامبردج، ١٩٨٦).

(١٣) هناك بيان متنامٍ بالحركة العمالية في الشرق الأوسط. انظر من بين كتّاب آخرين حنا بطاطو، الطبقة الاجتماعية القديمة والحركات الثورية في العراق (برنستون: دار النشر لجامعة برنستون ١٩٧٨)؛ جاك كولون، الحركة النقابية في لبنان، ١٩١٩ - ١٩٤٦ (باريس: ١٩٧٠)؛ إيليس



إن تحليلاً أكثر دقة مما هو ممكن هنا يمكن أن يؤكد على أنه من السهل المبالغة في تقدير مدى التغيير وحدته حتى ولو كان هذا التغيير يبدو دراماتيكياً. لقد واصلت مفاهيم العدالة الاجتماعية الإسلامية القديمة نفخ الحياة في كل من أنواع القضايا المنتقاة من قبل النقابات الجديدة وطريقة ملاحظتها. ففي بعض الحالات على الأقل وخاصة في مصر وتونس حيث قمنا بعدة دراسات كان المؤكدون على ضرورة اتخاذ الإجراءات الفعالة أو العنيفة يجندون من الشبكات الإسلامية القديمة خاصة من الإخوان الصوفيين وأساتذة المدارس القرآنية<sup>(١٤)</sup>. إن الارتباطات بين كل من الصراع الطبقي والصراع القومي والصراع الإسلامي في سبيل العدالة في عالم لأخلاقي هي ارتباطات معقدة، وأن خبرة الشرق الأوسط في تكوين الطبقة العاملة تختلف في نواحٍ هامة عنها في الغرب.

### في ظل الثورة الإيرانية

إنه ليس سرّاً في أن تكون التحريفات الاقتصادية والتضخم المفرط (الانكماش الآن) بفعل فورة الازدهار النفطية قد زادت الكبت السياسي كثيراً وإن تكون البيئة العالمية المتدهورة قد قوّضت شرعية الأنظمة في كل مكان من المنطقة. لقد وصف كلود ليوزو هذه الأزمة المتشعبة الجوانب على نحو بليغ في غير مكان من هذا المؤلف. ففي حين يظهر التصاعد المفاجيء في حركات الاحتجاج المدنية واضحاً بما فيه الكفاية، فإن فهم الاضطراب الكبير في أشكال حركات الاحتجاج المدني المعاصر يواجه بعض التحديات الهامة كما يبين

غولدبرغ، السمكري، الخياط وعامل النسيج: الطبقة والممارسات السياسية في مصر (بيركلي: دار النشر لجامعة كاليفورنيا ١٩٨٦)؛ جويل باينز، «تكوين الطبقة العاملة المصرية»، تقارير M.E.R.I.P. رقم ١٣٨ (١٩٨٦)، ١٤ - ٢٣. حول المغرب، وحصولاً على وجهة نظر شاملة، انظر كلود ليوزو، المسائل المدنية في المغرب (باريس: آرماتان، ١٩٨٥).

(١٤) انظر، مثلاً، إيليس غولدبرغ، «الممارسات السياسية النقابية الإسلامية في مصر: حالتان»، وجويل باينز «الإسلام والماركسية وعمل نسيج شبرا الخيمة: الإخوان المسلمون والشيوعيون في الحركة النقابية المصرية»، طبعات كل من أدموند بيرغ وإيرا لايدوس، الإسلام، الممارسات السياسية والحركات الاجتماعية (بيركلي: دار النشر لجامعة كاليفورنيا).

ليوزو. إن ما أود أن أقدمه كخاتمة دون أن أدعي حل هذا الموضوع هو منظور لتحليل تاريخي مقارنة.

قد يتساءل المرء، استناداً إلى ما سبق ذكره، عما إذا كانت الاحتجاجات المدنية للعقد الأخير تمثل ارتداداً إلى النظام الأخلاقي الإسلامي القديم! وعما إذا كان تصرف الجمهور يمثل تواصلًا مع أنماط القرن العشرين؟ وهل تتوافق الحركات الحديثة مع أي نمط خاص؟ وكيف يمكن فهمها<sup>(١٥)</sup>؟

إنني أرى استناداً إلى الوقائع المعروفة بأن الحركات تقع في ثلاث فئات رئيسية من العمل الجماعي المدني. ويمثل النوع الأول منها تواصلية مع شكل الممارسات السياسية العامة التي كانت المقياس في الشرق الأوسط الحديث منذ عام ١٩٢٠. إنه يشمل الإضرابات والاضطراب العمالي والتظاهرات التي تستعمل لغة الوعي القومي العلماني. وأود أن أحصي من بين هذه الحركات كلاً من الثورات المرافقة لدورة العنف المشؤومة المستمدة من الثورة اللبنانية غير المنتهية والإضرابات والاضطرابات العمالية التي أنتجت ثورة السودان عام ١٩٨٥. ويمكن بسهولة إيراد العديد من الأمثلة الإضافية. إنها حركات فعالة سياسياً كما يشهد على ذلك مثل الثورة السودانية. إن هناك سبباً ما يجعلنا نفكر بأن هذا الشكل قد يمكن أن يكون في طريقه نحو التطوير. لقد بدأ العديد من حركات الاحتجاج المدني الحديث بإيقاف العمل وبوسائل كلاسيكية أخرى. عند ذاك وبعد أن أثارت هذه الحركات استجابة شعبية أوسع تطورت في اتجاه مختلف. وسأعود أدناه إلى هذا الموضوع.

لقد كان الشكل المسيطر للاحتجاج المدني في المجتمع الأوروبي الحديث المبكر الشغب من أجل الطعام. لقد كانت المجتمعات الشرق أوسطية أيضاً، كما رأينا، عرضةً لأزمات العيش والبقاء والشغب الدوري من أجل الطعام. لكن هذه الأزمات قد أخذت تتضاءل تدريجياً من على المسرح مع استهلاكة

(١٥) إدموند بيرغ، III وبول لوبيك، «تفسير الحركات الاجتماعية في بلدين متجين للنفط: نتائج متباعدة في نيجيريا وإيران»، دراسات مقارنة في المجتمع والتاريخ.

القرن العشرين<sup>(١٦)</sup>. وهناك في الوقت الحاضر علامات تدل على إمكانية رجوعها. ويظهر على نحو متزايد نوع جديد من الاحتجاج (خاصة في أفريقيا العربية) وهو ما يمكننا تسميته الشغب من أجل الطعام وذلك عندما رفض صندوق النقد الدولي إعطاء قروض لهذه البلدان. لقد حدثت احتجاجات من هذا النوع في مصر (١٩٧٧) وتونس (كانون الثاني ١٩٨٤) ومراكش (أيلول ١٩٧٩ وأيلول ١٩٨٠ وأيار ١٩٨١ وحزيران ١٩٨٣ وكانون الثاني ١٩٨٤)<sup>(١٧)</sup>. لقد حدثت هذه الاحتجاجات جميعها في غضون وقت قصير وذلك بعد إعلان تخفيض أو إلغاء الدعم المالي الحكومي. قد يمكن أيضاً إدخال الاحتجاجات على الأوضاع المعيشية المتردية كالشغب الذي حدث في القصبة في الجزائر صيف ١٩٨٥ في عداد هذا النوع. كيف يتسنى لنا أن نفهم هذه الحركات؟ إن إحدى المقاربات المفيدة في هذا الشأن هو التطلع إلى ما فعله الجمهور. ويبدو أن هذا الجمهور قد ركز غضبه، بالرغم من بعض العشوائية الظاهرية في تصرفه، على أهداف خاصة: الحانات والفنادق العالمية والأبنية الحكومية الرسمية. وعلى الرغم من أن المناضلين المسلمين كانوا متورطين في حالات قليلة على الأقل، كما يبدو، فإن الشغب المذكور من أجل الطعام في أفريقيا العربية لا يتبع أياً من الأنماط الكلاسيكية. فقد حدث هذا الشغب بالأحرى في مناطق متفرقة بدلاً من أن يحدث في قلب المدينة القديمة، ويبدو أنه لم يكن له مركز نشاط حيزي مركزي. إن الشعارات التي كان يطلقها الجمهور، حيث عرفت، لم تستعمل

(١٦) للحصول على مناقشة لتحول أشكال العمل الجماعي في بريطانيا العظمى وفرنسا، أنظر تشارلز تيلي، «أصول مسرحية العمل الجماعي المعاصرة في فرنسا وبريطانيا العظمى»، القرن العشرين: مجلة التاريخ *Revue d'Histoire*، رقم ٤ (١٩٨٤)، ٨٩ - ١٠٨.

(١٧) أنظر جوان أم. نلسون، «رد الفعل القصير المدى على حذف الدعم على العداء في مناطق شبه صحراوية مختارة وفي بلدان شمال أفريقيا»، التقرير النهائي لمكتب التقييمات والبحوث الطويلة الأمد، الولايات المتحدة، وزارة الخارجية ووكالة التنمية العالمية، شباط ٧، ١٩٨٥. أيضاً مولدي لاهمار، «ثورة الخبز في الريف التونسي». ذهنية (نيسان ١٩٨٥)، ٩ - ١٩، وجا. أف. كليمان، «ثورات شهر كانون ١٩٨٤ المدنية في مراكش»، في شبكات، ولايات ومدن، روايات اجتماعية وحركات مدنية في العالم العربي، نشرة عدد ٥ (تشرين الثاني ١٩٨٦)، ٣ - ٤٦، والفصول الخاصة بسيدون وليوزو في هذا المؤلف.

لغة الاحتجاج الإسلامي القديمة. ويبدو أن المحتجين كانوا يجتذبون في الأغلب من بين التلامذة والمهاجرين الحديثين إلى المدينة - وهم في المقام الأول شبان عاطلون عن العمل.

وفقاً لما جاء به محمد توزي فقد كان بعض المشاغبين على الأقل وذلك في كازابلانكا قد حاول أولاً التجمع في المسجد قبل مهاجمة أهدافه المختارة<sup>(١٨)</sup>. ومع ذلك، فإن المدهش في الأمر لم يكن في المقام الأول إعادة تأكيد تصرفات العمل الجماعي الإسلامي القديمة بل المغايرة: فالمرء يفتش عبثاً عن تظاهرات يقودها علماء دين وعن مسيرات من المسجد إلى الحصن. إن تصرف هذه الجماهير لا يقع في الوقت ذاته ضمن أنماط الشكل السياسي العلماني القديم للعمل الجماعي. إنه ليس من الوهم كلياً الإيحاء بأن المرء يستطيع أن يستبين فيما خفي بقية من النظام الأخلاقي الإسلامي القديم: إن أهداف غضبة الجمهور تظهر وكأنها انتخبت تطلعاً إلى تحديد مكانها في شبكة علاقات النفوذ التي تدعم الأنظمة الشرق أوسطية. وتشمل هذه الأهداف وكالات الحكومة المحلية والمطاعم والفنادق الفخمة. إنها تمثل انتهاكات مرئية وواضحة لمفاهيم العدالة المتأصلة حضارياً: أشكال الاستهلاك الدولي والفساد الأخلاقي واللافعالية الجسيمة.

إن أحد مصادر التغيير البيئية في أشكال الاحتجاج المدني هو فورة الأزدهار النفطية في السبعينات التي كان لها أثرها حتى في الدول غير المنتجة للنفط في كل مكان من المنطقة. ففي حين أن فورة الأزدهار هذه قد أثرت في المجتمع بأكمله، فإن أثرها على بنية مدن الشرق الأوسط هو ذو أهمية خاصة بالنسبة لأغراضنا. لقد أخضعت الشبكات المدنية القديمة لتوتر قاسٍ عندما اندفعت أفواج المهاجرين الريفيين إلى المدن، وامتدت بغير نظام وفي كل الاتجاهات بلدات جديدة واسعة واستحدثت أحياء كاملة. كما تطورت ضواحي جديدة

(١٨) محمد توزي، الحقل السياسي الديني والحقل المضاد في مراكش، دكتوراه دولة في العلوم السياسية (جامعة إكس - مرسيليا، ١٩٨٤).

بعيدة عن قلب المدينة مفرقة بذلك النخبة مع نوع استهلاكها العالمي أكثر فأكثر عن بقية الشعب. كما تعطلت الخدمات المدنية على نحو واسع تحت وطأة هذا التوتر موفرة بذلك الأسباب الداعية إلى تدمير الطبقات الشعبية<sup>(١٩)</sup>.

لقد كان لفورة الازدهار النفطية نتيجة اجتماعية رئيسية أخرى: لقد زادت إلى حد هائل التفاوت في توزيع الدخل بين النخبة وبقية الشعب. فلدى إعادة توزيع الدخل التي جرت في معظم بلدان الشرق الأوسط منذ عام ١٩٧٣ وقعت الطبقات الوسطى تحت ضغوطات شديدة. وتوحي الإحصاءات الرسمية بأن العديد من أفراد هذه الطبقة قد انتهى بكل بساطة إلى الخروج منها خروجاً تاماً. وفي حين كانت البقية تحاول التمسك بأهدابها كان الأغنياء يتحركون قدماً نحو السعة والرخاء. والأكثر أهمية هو أن الاختلافات الحادة في مستوى المعيشة قد عمقت التوتر الاجتماعي: ويبدو بأن هناك إجماعاً على أن هذه الأوضاع قد ازدادت سوءاً بالنسبة للجمهور المدني الفقير والمتنامي، وكذلك بالنسبة للشبان الذين هم دون الخامسة والعشرين سناً.

وأخيراً، هناك فئة ثالثة من الحركات - تلك التي ترجع في أصلها بوضوح إلى النضالية السياسية الإسلامية. إن هذه الفئة، على الرغم من كونها بعيدة عن أن تكون من النوع المهيمن، كانت قليلة العدد نسبياً مع أن إغراءها قد يكون متنامياً. إن الحركات المتفرقة للمناضلين المصريين المسلمين في السبعينات الأخيرة وثورة حلب ١٩٨٠ وحماه ١٩٨١ وثورة الجامع الأعظم في المملكة العربية السعودية ١٩٨٠ تشكل جميعها أمثلة على ذلك. وتوحي جدولة هذه الحركات بوجود فوارق هامة فيما بينها كما توحي أيضاً بوجود تشابهات.

إن هذه المراجعة لأنماط الاحتجاج المدني في الشرق الأوسط تساعدنا على تصنيف أحد الأحداث السياسية الرئيسية وتحديدها: الثورة الإسلامية في إيران ١٩٧٨ - ١٩٧٩. إن الثورة الإيرانية، شأن كل الثورات الأخرى، هي حدث

(١٩) حول تأثير فورة الازدهار النفطية على الشبكات المدنية المسلحة، انظر بيرغ ولوبيك، المصدر نفسه.

سياسي معقد تمتد جذوره عميقة في التاريخ الإيراني. لقد نتجت هذه الثورة عن التقاء العديد من القوى السياسية والحركات الاجتماعية التي يمكن معالجة كل مكون منها على نحو ملائم بحكم حقه كموضوع، إذا تفحصنا من ناحية ثانية تصرف الجمهور الإيراني نحصل على مشهد لبنيات حضارية عميقة ذات تحول زلزالي جعل من جيشان الثورة أمراً ممكناً. لقد كان ما فعله الجمهور خلال التظاهرات الرئيسية ١٩٧٨ - ١٩٧٩ مثبتاً بعمق في تقاليد الاستشهاد لدى الشيعة الإيرانية، كما كان في الوقت ذاته جديداً على نحو متميز. إن ممارسة مسيرات الحداد ذات الأربعين يوماً وبصمات الأيدي الدامية على الجدران ولبس الأكفان من قبل المتظاهرين لدلالة على إرادة هؤلاء في تضحية حياتهم في سبيل القضية - تمثل هذه الممارسات جميعها انقطاعاً عن لغة الاحتجاج المدني الرمزية، وعلى الرغم من أن لهذا التصرف وهذه الایماءات رنيناً رمزياً قوياً فهي لا تظهر وكأنها قد نسقت وفقاً لأي شيء كهذا المقياس ولا من ضمن وضع سياسي واضح جداً. وعلى الرغم من تواجد سابقة ما لاستعمال أشكال كمثال موكب حداد الأربعين يوماً بطريقة سياسية، فإن هذه السابقة لم تكن قد نشرت مطلقاً في السابق على نطاق وطني في سياق سنة ما. إن الصفة المسرحية لهذه التظاهرات لم يكن يقصد بها تحريك المشتركين فيها فقط. لقد أصبحت أحداثاً ذات وسائل واسعة للتعبير العلني. ولم تكن النظارة المستهدفة هي المتفرج الإيراني فحسب، بل الجمهور العالمي بأكمله.

إن دراسة رموز وأشكال العمل المتغيرة للجمهور الإيراني قد تساعد في إلقاء الضوء على القدرة السحرية الفائقة لتطور التقاليد. إن مقارنة هذه الثورة بالثورة الدستورية الإيرانية عام ١٩٠٦ هو أمر جدير بالانتباه. كان أحد الأهداف الرئيسية لتصرف الجمهور عام ١٩٠٦ هو إيجاد ملاذ لدى البعثة البريطانية في طهران من قبل مناوئي النظام (لقد توجب أخيراً على جمهور يبلغ عدد أفراده حتى ١٥٠٠ شخصاً أن يفعل ذلك). لقد كان هذا التكتيك الذي لعب دوراً هاماً في إظهار أحداث الثورة الدستورية عام ١٩٠٦ للعيان، قد كان في الواقع استعمالاً مدنياً للتكتيك الأقدم في التماس ملجأ في المقامات الدينية.

والحقيقة هي أن أحداث عام ١٩٠٦ قد بدأت بطلب التجار وعلماء الدين في طهران ملجأ في مدينة قم في حزيران من العام ذاته. إن اجتياح مكان البعثة البريطانية، وإن كان بعيداً عن أن يكون تعبيراً عن التقليدية المزعومة للجمهور الإيراني، يفيد في تذكيرنا بعملية صهر المعاني السياسية العلمانية الجديدة في الأشكال القديمة<sup>(٢٠)</sup>. وإذا كانت البعثة البريطانية قد لعبت دوراً رئيسياً، وإن كان غامضاً، في رمزية الاحتجاج في أحداث عام ١٩٠٦، فإن السفارة الأميركية قد لعبت دوراً هاماً في استقطاب القوى السياسية الإيرانية خلال ثورة ١٩٧٨ - ١٩٧٩. لكن البيئة كانت إذ ذاك قد تغيرت كلياً بما في ذلك محاولة المتظاهرين عام ١٩٧٩ قهر الشيطان الأعظم بدلاً من أن يستحضروا في أذهانهم طلب منح دستور. إن الأمر الأكثر لفتاً للنظر هو في الواقع اللاتماسك الشديد بين أنماط الاحتجاج والتعبير الرمزي للجمهور الإيراني ١٩٠٦ - ١٩١١ و ١٩٧٨ - ١٩٧٩ بدلاً من التواصل بينها. إن إحدى ميزات الحضارة الأكثر إذهالاً هي قدرتها على خلق الأشكال الرمزية والإيماءات والصور التي يمكن تحقيقها على نحو مفاجيء. إن ذلك ليس شكل سبباً آخر لضرورة اتخاذ الحذر في تحديد الارتفاع المفاجيء لحركات الاحتجاج المدني في الشرق الأوسط في الارتداد إلى التقليدية.

إنه لمن الواضح أننا نمر في مرحلة انتقالية. ولكن انتقال إلى ماذا؟ انني إذ أضع دراسة الاحتجاج المدني في الشرق الأوسط في إطار بحث أشكاله المتغيرة عبر القرنين الماضيين أود أن أبرهن بأن بالإمكان البدء برؤية أنماط ما لهذا الاحتجاج، في حين أن ثمة وجهة نظر أخرى أقل تحذراً في التاريخ تلمس فيه العشوائية فقط. وتوحي البيّنات المتوافرة بنشوء أشكال جديدة من الحركات الاجتماعية المدنية التي توحد الوسائل والشعارات والوعي القومي ورموز

(٢٠) حول المقارنة فيما بين الثورتين الإيرانيتين، أن. آر. كيدي، «ثورتا القرن العشرين في إيران»، طبعات بيرغ ولايدوس، المصدر ذاته. أنظر أيضاً أبراهاميان، المصدر ذاته والفصل الخاص بجوهانا دي غروت في هذا المؤلف.

احتجاج العمال مع احتجاج أكثر تأصلاً شعبياً في التعبير، احتجاج يعتمد التعبير الرمزي (وليس الأشكال) للنظام الأخلاقي الإسلامي. إن تحول الاحتجاجات المراكشية الحربائي المتقلب من نزاعات عمالية تقليدية إلى نقد للنظام أوسع ارتكازاً. نقد يستعمل لغة الاحتجاج الإسلامي الرمزية، يشكل دلالة توضيحية لهذه النزعة. لقد حدث الأمر ذاته في السودان حيث كانت الإضرابات من قبل المستخدمين الحكوميين والمهنيين تُغذى بتيار واسع من الاحتجاج الشعبي الذي لعب فيه العمال والتلامذة والفقراء المدينيون دوراً أساسياً، وحيث وفر الانتقاد الإسلامي للنظام القاسم المشترك الذي سد الثغرات القائمة بين المجموعات. لقد جسّد الاحتجاج في الحالتين بعداً مضاداً للإمبريالية لكنه جسّد هذا البعد في هجوم مرتكز إسلامياً على النخبة التي تفيد من الترتيبات السياسية والاقتصادية الجديدة. وعلى الرغم من ضرورة أخذ الحذر في عزو الكثير جداً إلى هذه التطورات فإننا نراها موحية.

وأخيراً، نرى بأن ثمة تغييرات هامة قد حدثت في كل من إيديولوجية العمل الجماعي المديني في الشرق الأوسط وتنظيمه وأنماطه خلال القرنين الأخيرين. لقد ارتبطت أنماط الاحتجاج المتغيرة بالتحول في المجتمع العربي ذاته: دمج الشرق الأوسط في الاقتصاد العالمي، التحول في البنيات الزراعية في الامبراطورية العثمانية وبداية السيطرة الأوروبية. لقد حرك التضارب في المصالح التي أفرزتها هذه التغييرات حركات الاحتجاج والمقاومة البعيدة الأثر التي لم تكمل سبيلها حتى الآن.

وأخيراً، يبدو من المقبول ظاهراً الإيجاء، على الأقل بلغة التصرف التاريخي المؤلف للجمهور، بأن الشرق الأوسط يقف على عتبة عصر جديد. إن هذا التحول، إذا عُرِز، سيكون ذا أهمية عظيمة لشعوب المنطقة. إنه سوف يدل على أن الثغرة المتسعة بين الحكام والمحكومين هي في طريقها ليس فقط نحو بلورة لغة احتجاج جديدة بل وأيضاً نحو بلورة أشكال جديدة من عمليات إعطاء الأمور صفة شرعية. إن المرء ليرتد في التفاؤل بالنسبة للحصيلة النهائية لهذه



العمليات وذلك مع افتراض وجود القدرات القمعية الواسعة لحكومات الشرق الأوسط والتصميم الغربي على صد القوى التي يُلاحظ أنها تهدد استقرار زبائنه في المنطقة. وبرغم ذلك، فإن هناك عنصراً جديداً يبدو وكأنه قد أدخل إلى الممارسات السياسية للمنطقة.